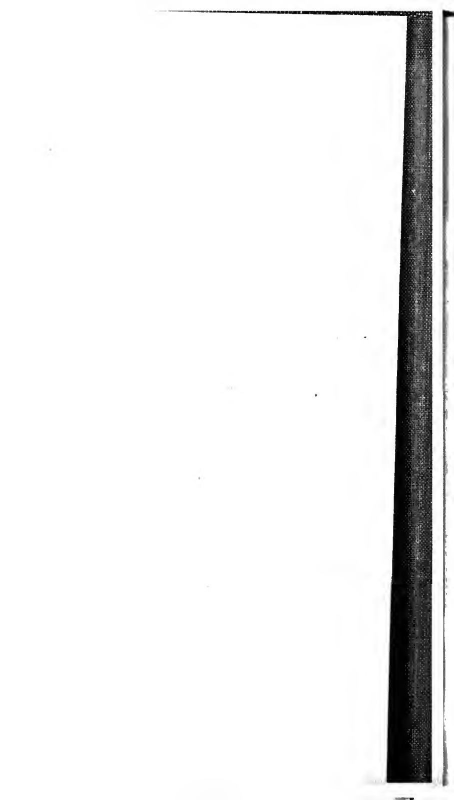




167

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ACHTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

GRUNDLEGUNG
ZUR
METAPHYSIK
DER SITTEN

UND

KRITIK
DER
PRAKTISCHEN VERNUNFT.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.



LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

VORREDE.

Die **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** erschien zuerst Riga, 1785, 8., also vier Jahre nach der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft. Sie erfreute sich einer so regen Theilnahme, dass bis 1797 die vierte Auflage nothwendig wurde. Innere Veränderungen hat keine dieser sich so schnell folgenden Auflagen erlitten. Dasselbe gilt von der **Kritik der praktischen Vernunft**, welche zum ersten Male in Riga 1788, 8., zum fünften Male zu Leipzig 1818 erschien, ohne irgend eine Erweiterung oder Veränderung zu erfahren. In dieser vorliegenden Ausgabe ist zur Erleichterung der Übersicht auch der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eine Inhaltsanzeige hinzugefügt worden.

Dass von uns beide Schriften zusammengestellt sind, rechtfertigt der Inhalt derselben zur Genüge. Von einem äusserlichen Gesichtspuncte aus dürfte erwartet werden, die Kritik der praktischen Vernunft den übrigen Kritiken anzureihen, indem ja der Ternar der Kritiken den eigentlichen **Kant** in sich fasse. Und allerdings hat die Vernunftkritik zur Kritik der praktischen Vernunft das Verhältniss, dass alle Resultate der älteren

Metaphysik, welche in der Kritik der reinen Vernnnft unter den dialektischen Dolchstössen der Antinomieen und Paralogismen verblnten, in der Kritik der praktischen Vernunft wieder zu frischem Leben erweckt werden. Aus dem Selbstbewusstseyn der Moralität, aus der Achtung des moralischen Subjectes vor sich selbst, wird der Glanbe an Unsterblichkeit, an das Daseyn eines eben so gerechten als gütigen Gottes wiedergewonnen. Dem Herzen Kant's war diese Rettung der Religiosität unendlich theuer, nnd er scheint die Ohnmacht der reinen Vernunft, die Existenz des schlechthin Übersinnlichen zu beweisen, oft mit wollüstiger Grausamkeit darzuthun, um im Gegensatze zur Demüthigung eines solchen Nichtwissens den Bogen der moralischen Kraft desto stärker anzuspannen und das Opferfeuer eines pflichttreuen Willens desto glänzender zu entzünden. Man wird sich gestehen müssen, dass der Affect Kant's für die moralische Freiheit des Menschen und alle ihm daraus sich ergebenden Folgerungen eine seltene Hoheit offenbart. Dieser Übergang von der Trostlosigkeit der sich selbst überlassenen theoretischen Vernnnft zur Freudigkeit des moralischen Verhaltens kommt in der Kritik der reinen Vernnnft selbst schon vor, und hat in der Kritik der praktischen nur seine vollständige Ausführung erhalten.

Allein eben zwischen ihr und der Kritik der reinen Vernunft liegt jene Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mitten inne. Die Kritik der praktischen Vernunft enthält im Grunde von Seiten der Sache nichts Neues; die Grundlegung hat sogar in der Einfachheit und Schärfe der Deduction manche Vorzüge; allein

die Kritik war in formeller Hinsicht ein Bedürfniss der Kant'schen Philosophie. Er liess in ihr feierlich das Rettungsboot von Stapel, worin die Mannschaft des grossen Admiralitätsschiffes der reinen Vernunft aus den Sturmfluten der Dialektik sich bergen sollte. Historisch muss also die Grundlegung der Kritik der praktischen Vernunft vorangestellt werden; aber nicht blos historisch, sondern auch dem Wesen nach, weil sie die erste Form war, in welcher Kant diesen Inhalt für sich entwickelte. — Was dieser Theil im Allgemeinen darstellt, das findet in der Metaphysik der Sitten selbst als Rechtslehre und Tugendlehre seine besondere Entwickelung, und sie macht daher consequent den folgenden, neunten Theil dieser Sammlung aus.

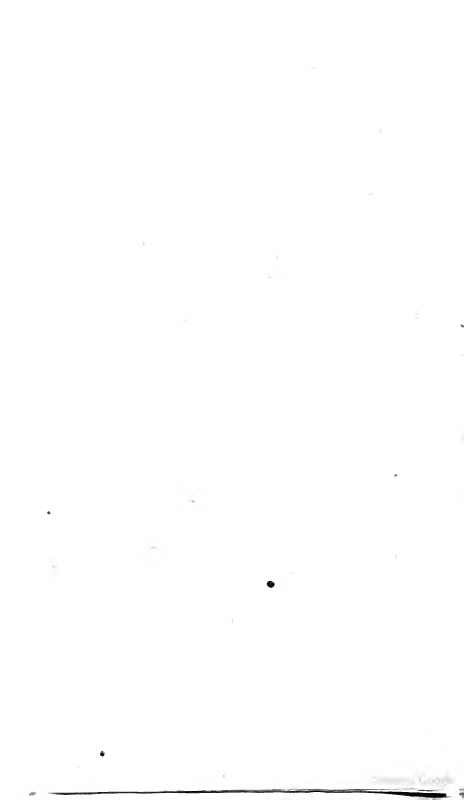
Königsberg, den 21. October
1838.

Karl Rosenkranz.

GRUNDLEGUNG

ZUR

METAPHYSIK DER SITTEN.



Vorrede.

Die alte Griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik** und die **Logik.** Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Object; oder formal, und beschäftigt sich blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heisst **Logik,** die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heisst **Physik,** die der andern ist **Ethik;** jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand, oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muss. Dagegen können sowohl die natürliche, als sitt-

liche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so ferne er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muss, die erstern zwar als Gesetze, nach denen Alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen Alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so ferne sie sich auf Gründe der Erfahrung fusst, empirische, die aber, welche lediglich aus Principien *a priori* ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie blos formal ist, heisst Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heisst sie Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht Einer Alles macht, sondern Jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich, ihrer Behandlungsweise nach, von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der grössten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo Jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, welche das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäss, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu

verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, Andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert seyn müsste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heisst), oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, dass es von der äussersten Nothwendigkeit sey, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von Allem, was nur empirisch seyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der

reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so ferne sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniss unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut seyn soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäss sey, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemässheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und

Ächtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist), nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst diejenige, welche jene reine Principien unter die empirischen mischt, verdient den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniss, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft verträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, dass man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm sogenannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien *a priori*, bestimmt würde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben sowie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber blos die besondern Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Dass in der allgemeinen praktischen Weltweisheit (wiewohl wi-

der alle Befugniss) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig *a priori* blos durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der grösseren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder blos *a posteriori* stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äusserster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu grosser Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und gar dialektisch ist, theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die blos in der Anwendung unterschieden seyn muss. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und

den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines grossen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht fasslichern Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, über diese wichtige und bisher bei Weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Princips auf das ganze System, viel Licht, und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken lässt, grosse Bestätigung erhalten: allein ich musste mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig seyn würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sey, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniss, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1. **Erster Abschnitt:** Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.
2. **Zweiter Abschnitt:** Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. **Dritter Abschnitt:** Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Übergang

von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille.** Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hierdurch öfters auch Übermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und

so der gute Wille die unerlassliche Bedingung selbst der Würdigkeit glüklich zu seyn auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dessen ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mässigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als Alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als Etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst

hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des blossen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, dass, ungeachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht blos hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden seyn möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspuncte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmässig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit Einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen

anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit Einem Worte, sie würde verhütet haben, dass Vernunft in praktischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, dass, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei Vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Hass der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheinen) ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blossen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muss man gestehen, dass das Urtheil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mässigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern dass diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer

andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grende liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen grösstentheils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muss die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut, und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Cultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzweckmässig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich seyn mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen seyn mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmässige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sey. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmässig ist, und das Subject noch überdies unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für Jedermann, so dass ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder Andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; dass er aber überdies noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um

gleichsam aus Liebe Keinem vor dem Andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blos in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdies hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der grösste Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht, und überdies giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit Anderer, so ferne sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer

Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product seyn würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen, und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine grosse Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu Einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen grossen Abbruch thut, und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann;

daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheisst, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu geniessen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt, und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke

2*

und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Princip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie blos eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder die eines Andern seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, mithin das blosse Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objectiv, das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung für

dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die *Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, so ferne sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf**.

---

* *Maxime* ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.

** Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewusstseyn der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewusstseyn derselben heisst *Achtung*, so dass diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subject und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die

Was kann das aber wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, *dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.* Hier ist nun die blosse Gesetzmässigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient, und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff seyn soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die Frage sey z. B., darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich,

---

Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbroch thut. Also ist es Etwas, das weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz.

oder ob es pflichtmässig sey, ein falsches Versprechen zu thun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug sey, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel grössere Ungelegenheit entspringen könne, als die ist, von der ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, dass nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sey, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren, und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu seyn, als aus Besorgniss der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden seyn möchten. Denn wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vortheilhaft seyn, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sey, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden seyn, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als Andere) gelten soll, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag Jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf

andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefasst zu seyn, frage ich mich nur: kannst Du auch wollen, dass Deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines Dir, oder auch Anderen, daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: dass es eine Schätzung des Werthes sey, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und dass die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über Alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaasse ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Com-

passe in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig, oder pflichtwidrig sey, wenn man, ohne sie im Mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu seyn. Das liesse sich auch wohl schon zum Voraus vermuthen, dass die Kenntniss dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache seyn werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschliesst. Er wird alsdann sogar subtil, es mag seyn, dass er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heissen soll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben, sein Urtheil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen,

und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher, ingleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?.

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheissen, unnachlasslich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinheit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniss der Speculation (welches ihr, so lange sie sich genügt, blosse gesunde Vernunft zu seyn, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Grün-

den angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer **praktischen Philosophie** zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniss und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine **Dialektik**, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft, Ruhe finden.

Zweiter Abschnitt.

Übergang
von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schliessen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichern Beispiele anführen könne, dass, wenn gleich Manches dem, was Pflicht gebietet, gemäss geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sey, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe? Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und Alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel genug sey, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung die-

nen sollte, nur dazu brauche, um das Interesse der Neigungen, es sey einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer grössten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte seyn können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blossen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey, dafür wir denn gern uns mit einem uns fälschlich angemaassten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung, verlachen, keinen gewünschtern Dienst thun, als ihnen einzuräumen, dass die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, dass es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sey) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seyen; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst, das immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern

würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornämlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sey, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, welcher Alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten seyen, und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, dass es nicht blos für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schliessen, Anlass geben könne.

Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens, für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie blos empirisch wären, und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, das mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sey, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangeliums muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt Ihr mich (den Ihr sehet) gut, Niemand ist gut (das Urbild des Guten), als der Einige Gott (den Ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, es sey nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sey,

dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde? Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass Jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, dass ihm etwas versprochen sey, sondern über alle solche Äusserungen, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3. Ein Dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, ausser der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse, und sein Leben blos auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit Einem Worte, auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht es mich an? mag doch ein Jeder so glücklich seyn, als es der

Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, oder seinem Beistande in der Noth, habe ich nicht Lust, Etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, dass ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt. Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei Andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht, dass die erstere der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht, die zweite nur der

weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für diesmal) zum Vortheil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich wenn wir Alles aus einem und demselben Gesichtspuncte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nämlich dass ein gewisses Princip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sey und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspuncte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft *(antagonismus)*, wodurch die Allgemeinheit des Princips *(universalitas)* in eine blosse Gemeingültigkeit *(generalitas)* verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist es doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese

nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; ingleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, *a priori* zu beweisen, dass dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyen, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im Mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunct gestellt, der fest seyn soll, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell, und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern Alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sey. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süsser Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der Allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat*.

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem un-

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sey; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen; denn das gehört Alles zu einer empirischen Seelenruhe, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, so ferne sie auf empirische Gesetze gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so ferne er sich blos durch Vernunft bestimmt, da denn Alles, was auf das Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn die Vernunft für sich allein das Ver-

---

ächten Schmuck des Lohns, oder der Selbstliebe, entkleidet, darzustellen, Wie sehr sie alsdann alles Übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkle, kann Jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

halten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig *a priori* thun muss.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel. Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesammt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältniss auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke der Grund nur von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe Etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen des Bedürfnisses, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muss. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als Etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so ferne alle Willkühr einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht blos subjective Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat, sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches seyn,

das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor; so ferne ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender seyn: handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird:

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, blos als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht Etwas, das blos als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses

---

* Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

Grundsatzes zur Vermeidung alles Missverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc., muss ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen Andere betrifft, so wird der, welcher ein lügenhaftes Versprechen gegen Andere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, dass er sich eines andern Menschen blos als Mittels bedienen will, ohne dass dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum Anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, dass der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person Anderer blos als Mittel zu bedienen gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen *.

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist es nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muss auch dazu zusam-

* Man denke ja nicht, dass hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen Andere (denn Mancher würde es gerne eingehen, dass Andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren u. s. w.

menstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserm Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen Andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn Niemand zu des Andern Glückseligkeit Etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn Jedermann auch nicht die Zwecke Anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen,

als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip); hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemein gesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so ferne von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Princip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*, wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, dass es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt seyn kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ giebt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, Alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden; man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetz-

* Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Princips anzuführen, überhoben seyn, denn die, welche zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

gebung unterworfen sey, und dass er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sey) unterworfen dachte, so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderm genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Princip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, ingleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein Jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle Andere niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines Andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht blos durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heisst die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i.

Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maasse, zu.

Die praktische Nothwendigkeit, nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern blos auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat Alles entweder einen **Preis** oder eine **Würde.** Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas Anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfniss vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäss ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht blos einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so ferne sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiss im

unter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem Etwas, von jenem auch Etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne dass man sich einfallen lässt, zu fragen, ob auch überall in der Kenntniss der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Principien der Sittlichkeit zu suchen seyen, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen seyen, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik* der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntniss der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und

* Man kann, wenn man will (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend seyn müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei zuerst inne wird, dass sie für sich selbst auch praktisch seyn kann) einen so viel mächtigern Einfluss, als alle andern Triebfedern *, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, dass sie im Bewusstseyn ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muss.

Aus dem Angeführten erhellt, dass alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maasse speculativen; dass sie von keinem empirischen und darum blos zufällige Erkenntnisse abstrahirt werden können; dass in dieser Reinheit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen; dass

* Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache seyn möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten? Meine Antwort worde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu gehen, verspätet. Allein es ist keine andere, als dass die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und, indem sie es zu gut machen wollen, dadorch, dass sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtnng zeigt, dass, wenn man eine Handlong der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den grössten Versuchungen der Noth, oder der Anlockung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im Mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzuthut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; dass es nicht allein die grösste Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sey, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun lässt) vorzutragen, wohl bewusst, dass es, ohne im Besitze derselben zu seyn, vergeblich sey, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in Allem, was pflichtmässig ist, genau für die speculative Beurtheilung zu bestimmen, sondern sogar im blos gemeinen und praktischen Gebrauche, vornämlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sey, die Sitten auf ihre ächten Principien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht blos von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten lässt, und, indem sie den ganzen In-

begriff der Vernunfterkenntniss dieser Art ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten; müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen, mit Einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäss, ist Nöthigung, d. i. das Verhältniss der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, so ferne es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst **Imperativ.**

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältniss eines objectiven Gesetzes

der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, dass Etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sey. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus blos subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für Jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat *

Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des

---

* Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfniss. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heisst ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so ferne er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern blos an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subject, als nothwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung blos wozu anderes, als Mittel, gut seyn würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniss auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiss, dass sie gut sey, theils weil, wenn es dieses auch wüsste, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer praktischen Vernunft zuwider seyn könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen

Absicht gut sey. Im erstern Falle ist er ein **problematisch-**, im zweiten **assertorisch**-praktisches Princip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch** (praktisches) Princip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, so ferne diese als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns möglich sey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut sey, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind in so ferne von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiss, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornämlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen, und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, dass er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so gross, dass sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so ferne Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist **assertorisch.** Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewissen, blos möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlseyn Klugheit* im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch.** Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-

---

* Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinne genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf Andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheile zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.

Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heissen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, dass man sie in ihrer Ordnung am Angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter subjectiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch* (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern blos wie die Nöthigung des Willens, die der Im-

---

* Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Wortes pragmatisch könne so am Genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fliessen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

perativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne? Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sey, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so ferne die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird schon meine Causalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Object wirklich zu machen). Dass, um eine Linie nach einem sichern Princip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn Etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen, und eben sowohl analytisch seyn. Denn es würde eben sowohl hier, als dort, heissen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäss nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann,

was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist es unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich seyn würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-nothwendig darstellen können, dass sie eher für Anrathungen *(consilia)*, als Gebote *(praecepta)* der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche

Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was blos auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz seyn; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, dass bei diesem der Zweck blos möglich, bei jenem aber gegeben ist: da beide aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, dass es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, dass alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. Z. B. wenn es heisst: Du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, dass die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa blosse Rathgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sey, so dass es etwa hiesse: Du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit Du nicht, wenn es offenbar wird, Dich um den Credit bringst;

sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also kategorisch; so kann man doch in keinem Beispiele mit Gewissheit darthun, dass der Wille hier ohne andere Triebfeder, blos durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, dass ingeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniss anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und uns blos lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen, dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesammt zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heissen können, weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei lässt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr gross. Er

ist ein synthetisch-praktischer Satz * *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so lässt sich leicht abnehmen, dass sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blosse Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ seyn kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sey, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiss ich nicht zum Voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime ** enthält, diesem Gesetze gemäss zu seyn, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschaänkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt

* Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, *a priori*, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem andern schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als Etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

** Maxime ist das subjective Princip zu handeln, und muss vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäss seyn soll, und welche Gemässheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Princip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Daseyn der Dinge, heisst, so ferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten *.

---

* Man muss hier wohl merken, dass ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht blos äussere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

Arbeiten haben einen Marktpreis: Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben, sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bei Pflichten ohnedies ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der *Antheil*, den sie dem vernünftigen Wesen an der *allgemeinen Gesetzgebung* verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den,

welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die andern zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv, als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich:

1. eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt, dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2. eine Maxime, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: dass das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse;

3. eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *, zusammenstimmen sollen. Der

---

* Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen.

Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objecte, d. i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, eine und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen, und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes Du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite seyn kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da

aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muss (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muss. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf Dich selbst und Andere) so, dass es in Deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muss niemals blos als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, ingleichen dass dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen blossen Naturwesen es mit sich bringe, seine

Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heissen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen *(mundus intelligibilis)* als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob Deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äusserlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dessen ungeachtet giebt man auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so ferne es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, dass, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu seyn würde, ingleichen dass das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: dass blos die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen

andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blosse Idee, dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniss unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn, dessen ungeachtet, müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äusseren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, danach muss er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden. *Moralität* ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst *Pflicht*.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe, dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so ferne ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, so ferne sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so ferne er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyen. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch blosse Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man

müsste über die Erkenntniss der Objecte und zu einer Kritik des Subjects, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig *a priori* muss dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein dass gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sey, lässt sich durch blosse Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, dass ihr Princip ein kategorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniss zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dieses Verhältniss, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll Etwas thun darum, weil ich etwas Anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts Anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muss also von allem Gegenstande so ferne abstrahiren, dass dieser gar keinen Einfluss auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse blos administrire, sondern

blos ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sey durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft), sondern blos deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung

aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus diesem Gesichtspuncte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die **ersteren**, aus dem Princip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die **zweiten**, aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebaut.

Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen

Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Princip der **eigenen Glückseligkeit** am meisten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz etwas Anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen, sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in Eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn* (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht **denken** können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs **Fühlen** auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maassstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für Andere gar nicht gültig urtheilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, dass er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr **unmittelbar** zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.

---

* Ich rechne das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Ingleichen muss man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit **Hutcheson**, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche grösste Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder andern zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müsste, so würde ich mich für den letztern bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben seyn zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden

mögen), vermuthlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen, dass diese Principien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zweckes verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten. Er mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beim Princip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll Etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehört, es sey der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks), oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besondern Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muss, mithin an sich zufällig ist, und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische seyn muss, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie

des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects, das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ seyn muss, wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt, blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste, blos analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sey, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

---

war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas Anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit, also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann (in deren Begriff die Begriffe von Etwas als Ursache, in Verhältniss auf etwas Anderes als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freiheit weist, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, lässt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit
muss als Eigenschaft des Willens
aller vernünftigen Wesen
vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, dass wir unserm Willen, es sey aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muss sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muss, so muss auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargethan werden kann), sondern man muss sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde *. Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das

---

* Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille seyn, und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Von dem Interesse,

welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, dass wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstseyn seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, dass wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floss aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewusstseyn eines Gesetzes zu handeln, dass die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objectiv,

d: i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heisst jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber, und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross seyn soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, dass wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, den letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. dass die blosse Würdigkeit, glücklich zu seyn, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne: aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber dass wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth blos in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserm Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sey, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um, in logischer Absicht, verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen, ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als *a priori*

wirkende Ursachen denken, nicht einen andern Standpunct einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unsern Handlungen als Wirkungen, die wir vor unsern Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich seyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin dass, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntniss der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls blos durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinnngen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniss, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht an-

maassen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewusstseyn afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas Anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstseyn gelangt), sich zur intellectuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluss muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so ferne er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, blos Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen kann, als die, welche blos dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen

und sie dadurch in einem Bewusstseyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch weit über Alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpuncte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, einmal, so ferne es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserm Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit

wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und blos als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen. Von der andern Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst, in welcher seine Handlungen, als blosse Erscheinungen jener Causalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss seyn; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit, beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar

gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der erstern, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Princip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des erstern nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntniss einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, dass er auch so gesinnt seyn möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen,

wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu seyn. Er beweist hierdurch also, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüssen), sondern nur einen grösseren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in den Standpunct eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur so ferne von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von
der äussersten Grenze
aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn, weil er immer

bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der andern Seite ist es eben so nothwendig, dass Alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniss *a priori*, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und nothwendig beweisen muss.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muss also wohl voraussetzen: dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sey, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig ist, widerspricht, so

musste sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject, das sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlassliche Aufgabe der speculativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt in demselben Subject gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen lässt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber blos der speculativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, dass die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der speculativen Vernunft, dass diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit vor äusseren Angriffen habe, die ihr den

Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewusstseyn und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von blos subjectiv-bestimmten Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität begabt, denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt, und seine Causalität, äusserer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, dass beides zugleich statt finden könne, ja sogar müsse. Denn dass ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstseyn seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusstseyn seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig),

Daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens anmaasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was blos zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien

einer intelligibeln Welt, von der er wohl nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, ingleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, dass er die ersteren nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maximen einräumte.

Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Puncte positiv, dass jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, dass das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäss sey. Würde sie aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen, und maasste sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, wel-

ches aber doch nothwendig ist, woferne ihm nicht das Bewusstseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer andern Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmaassung, hier weiter, als blos ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch seyn könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sey.*

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine blosse Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten, zu bestimmen), bewusst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach

Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darin, dass, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mussten, und nun, da man von ihnen fordert, dass sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Causalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjecte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei seyn sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse*) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der

---

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines andern Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse seyn. Das logische Inter-

Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaass unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalitat, von der, wie von aller Causalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniss der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch blosse Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiss: dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte), sondern dass es

---

esse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, ingleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, lässt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich (wie die speculative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewusst ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst praktisch seyn, d. i. wie das blosse Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft seyn würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst

eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit andern Worten: wie reine Vernunft praktisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich sey. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen andern. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich Alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, blos um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, dass ich es begrenze, und zeige, dass es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern dass ausser ihm noch mehr sey; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniss der Objecte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäss, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muss hier gänzlich fehlen; es müsste denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige seyn, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen auch schon

darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen aber empirischen Interesse herumsuche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlussanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freiheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniss bis zum Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniss der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, dass sie weder die Nothwendigkeit

dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen, glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ seyn muss) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit, seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.

INHALTSANZEIGE.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

KRITIK

DER

PRAKTISCHEN VERNUNFT.



Vorrede.

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfordern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluss. Sie soll blos darthun, dass es reine praktische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer blossen Anmaassung, nicht übersteige (wie es wohl mit der speculativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu seyn, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transscendentale Freiheit nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Causalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darein sie unvermeidlich geräth, wenn sie in der Reihe der Causalverbindung sich das Unbedingte denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objective Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen

muss, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skepticism gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, so ferne dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als blosse Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung* des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des blos praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht blos sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch

---

* Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sey, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sey. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn.

bestimmten Willens auf sein ihm *a priori* gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, dass sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein, in Vergleichung mit des speculativen Vernunft, blos subjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft objectiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objective Realität und Befugniss, ja subjective Nothwendigkeit (Bedürfniss der reinen Vernunft), sie anzunehmen verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher blos Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfniss ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Speculation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, Etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlasslich setzen soll.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere speculative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen, und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserm Vermögen der Speculation nicht so gut bestellt. Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kritik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füssen. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* — Da sie also in der That nicht wollen, vermuthlich weil sie nicht

können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf denselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, dass gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeint sey, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme, weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung *a priori* enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jene Inconsequenz, weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Kritik darin, dass, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eignes Subject, nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich, als praktischem Begriffe, auch nur

zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort blos gedacht werden konnte, durch ein Factum bestätigt. Hierbei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung der speculativen Kritik, dass sogar das denkende Subject ihm selbst, in der innern Anschauung, blos Erscheinung sey, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, dass man auf sie kommen muss, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte *.

Hierdurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwei Angeln drehen: nämlich einerseits im theoretischen Erkenntniss geleugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eignen empirischen Bewusstseyn zu machen. Denn so lange man sich noch keine bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sey, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschliessungsweise den blossen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Missdeutung heben, und die consequente Denkungsart, welche eben ihren grössten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

* Die Vereinigung der Causalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewusstseyn, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Übergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Geleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenigen, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und, wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornämlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muss, dass noch so Viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit desselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn blos in psychologischer Beziehung betrachten, indessen dass, wenn sie ihn vorher in transscendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit, als problematischen Begriffs, in vollständigem Gebrauche der speculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit desselben hätten erkennen, und, wenn sie nach-

her mit ihm zum praktischen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig rational verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen praktischen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornämlich den rechten Gesichtspunct, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muss ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur in so ferne, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt*; sonst besteht es durch sich selbst. Dass die Eintheilung aller praktischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses praktischen

* Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sey, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel, als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und ihrer Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik.

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** auf seinen Einwurf, **dass der Begriff des Guten dort nicht** (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre) **vor dem moralischen Princip festgesetzt worden***,

* Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des **Begehrungsvermögens**, oder des **Gefühls der Lust**, vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet seyn, dass das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig **empirisch** ausfallen müsste, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muss, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — **Leben** ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** ist das Vermögen desselben, **durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens**, d. i. mit dem Vermögen der **Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects** (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervor-

in dem zweiten Hauptstücke der Analytik, wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, dass die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt (denn die, welche nur ihr altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder missbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege seyn könnte); und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses, nichts anders als von den **Theilen** derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und **architektonisch** ist, nämlich: die **Idee des Ganzen** richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe

---

zubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das Übrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, dass die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl, als praktischen Vernunft) bemerken, dass sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der **aufs Ganze derselben geht**.

jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem Systeme möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inconsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuthen lassen, nicht im System selbst, sondern blos in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnissart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch Niemandem in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen sind, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen, so würden sie mich durch das Erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des Zweiten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, dass ihnen angemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften *.

* Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Missdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit grösster Sorgfalt

Auf diese Weise wären denn nunmehr die Principien *a priori* zweier Vermögen des Gemüths, des Erkenntniss-

aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Kategorien der praktischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaubte (praktisch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber soll das Erstere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das Zweite, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner, als solchem, unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maasse erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen, unter problematischem, assertorischem und apodiktischem Bestimmungsgrunde, zu thun. Eben so habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellte, die Idee der Weisheit von der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objectiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmaasst, also subjectiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch grossen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Postulats der reinen praktischen Vernunft konnte noch am meisten Missdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewissheit bei sich führen. Aber diese postuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man *a priori* theoretisch mit völliger Gewissheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulirten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen bessern Ausdruck auszufinden.

und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs, bestimmt, hierdurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl, als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überall gar kein Erkenntniss *a priori* gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob Jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, dass wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniss und Erkenntniss *a priori* einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit *(ex pumice aquam)* auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluss, mithin auch nicht der Schluss aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen *a priori* statt findet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, dass man aus diesem auf jenes schliessen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung *a priori* bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und blossen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen

Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntniss leisten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Wesen ausser dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objecte abgeben könne, vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.

Hume würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirism in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als dass, statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine blos subjective, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiss sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschliessen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und, wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodiktisch seyn, gleichwohl aber daraus kein Schluss auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urtheile, nämlich solche, die synthetisch wären (wie der Satz der Causalität), zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn nun diese mit der Vernunft, die blos empirische Grundsätze zulässt, in Widerstreit geräth, wie dieses in

der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweist, der Empirism aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist, so ist die grösste mögliche Evidenz der Demonstration, mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprincipien, in offenbarem Widerspruch, und nun muss man, wie der Blinde des Cheselden fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (denn der Empirism gründet sich auf eine gefühlte, der Rationalism aber auf eine eingesehene Nothwendigkeit.) Und so offenbart sich der allgemeine Empirism als der ächte Skepticism, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte*, da er wenigstens einen sichern Probierstein der Erfahrung an der Mathematik übrig liess, statt jener schlechterdings keinen Probierstein derselben, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus blossen Gefühlen, sondern auch aus Urtheilen besteht.

Doch da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirism Ernst seyn kann, und er vermuthlich nur zur Übung der Urtheilskraft, und um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien *a priori* in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird, so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

* Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn Jemand sagte: *N.* ist ein Idealist. Denn ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unsern Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhängt.

Einleitung.

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des blossen Erkenntnissvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das **reine** Erkenntnissvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, dass es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht), d. i. seine Causalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so ferne immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben

seyn könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der Freiheit, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, dass diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, dass reine Vernunft praktisch seyn könne, sondern dass sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingter Weise praktisch sey. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, dass es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaassung abzuhalten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, dass es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaasst, ist dagegen transscendent, und äussert sich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniss hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Eintheilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen gemäss angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener, als dem ersten Theile, eine Analytik, als Regel der Wahrheit, und eine Dialektik, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in

der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft seyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der speculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bei den Grundsätzen endigen mussten. Hiervon liegt der Grund nun wiederum darin, dass wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniss auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Causalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Causalität den Anfang machen müssen, nach welchen der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen. Das Gesetz der Causalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

122

Der

Kritik der praktischen Vernunft

erster Theil.

Elementarlehre

der

reinen praktischen Vernunft.



Erstes Buch.

Die Analytik
der
reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Grundsätzen
der
reinen praktischen Vernunft.

---

§. 1.

Erklärung.

Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, dass reine Vernunft einen praktischen, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich ent-

halten könne, so giebt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze blosse Maximen seyn. In einem pathologisch-afficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze angetroffen werden. Z. B. es kann sich Jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einsehen, dass dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sey, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne. In der Naturerkenntniss sind die Principien dessen, was geschieht (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung), zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt. In der praktischen Erkenntniss, d. i. derjenigen, welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objectiv, und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Causalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, blos in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend seyn, oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperative

seyn, und blosse Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze seyn. Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperative. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperative sind, sind zwar praktische Vorschriften, aber keine Gesetze. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was von mir, um diese hervorzubringen, zu thun sey, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch seyn, sonst sind es keine Gesetze, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch seyn soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig seyn muss. Sagt Jemandem, z. B. dass er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, dass der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, dass er es begehre, und dieses Begehren muss man ihm, dem Thäter selbst überlassen, ob er noch andere Hülfsquellen, ausser seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjectiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, dass sie blos sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem andern unterscheiden. Nun sagt Jemandem: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die blos seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden

können, oder nicht; das blosse Wollen ist das, was durch jene Regel völlig *a priori* bestimmt werden soll. Findet sich nun, dass diese Regel praktisch richtig sey, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben.

§. 2.

Lehrsatz I.

Alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Princip zu machen, so sage ich (erstlich): dieses Princip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdann die Vorstellung eines Objects, und dasjenige Verhältniss derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniss aber zum Subject heisst die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müsste diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sey, *a priori* erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent seyn werde. Also muss in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkühr jederzeit empirisch seyn, mithin auch das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (zweitens) ein Princip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftigen Wesen in gleicher Art gültig seyn kann) gründet, zwar wohl für das Subject, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die *a priori* erkannt werden muss, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§. 3.

Lehrsatz II.

Alle materialen praktischen Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so ferne sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache seyn soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Daseyn eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur so ferne praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewusstseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von

einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und gäbe es gar keine blos formalen Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muss sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die **Vorstellungen,** die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie vergnügt. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, dass sie ein Gefühl einer Lust im Subjecte voraussetzt, so ist, dass sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sey, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, dass dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne seyn, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung

des Objects antreibt), nicht allein so ferne von einerlei Art, dass es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch so ferne, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem andern Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden seyn kann. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Grösse nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen; in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen; eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen; so gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen. So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur wie viel und grosses Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gern abstreiten möchten, können sich so weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und eben dasselbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu

erklären. So findet sich z. B., dass man auch an blosser Kraftanwendung, an dem Bewusstseyn seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserm Vorsatze entgegensetzen, an der Cultur der Geistestalente u. s. w., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, als andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuss derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epikur, bei der Tugend aufs blosse Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen, so können wir ihn hernach nicht tadeln, dass er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, dass er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beigemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, so viel man errathen kann, eben sowohl in dem Gebrauche des höheren Erkenntnissvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens seyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. Consequent zu seyn, ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen. Die alten Griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserm synkretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zu-

frieden ist, von Allem Etwas, und im Ganzen Nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu seyn. Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andern Bestimmungsgründe, als die dem *unteren* Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es giebt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder *reine Vernunft* muss für sich allein praktisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die blosse Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so ferne sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch Bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *specifisch* von diesem unterschieden, so dass sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch thut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, dass sie als reine Vernunft praktisch seyn kann, macht es ihr möglich, *gesetzgebend* zu seyn.

Anmerkung II.

Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Daseyn ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstseyn seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfniss betrifft

die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. Etwas, das sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte blos empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müsste. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts specifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu thun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöst werden kann. Worin nämlich Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfniss, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmässigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber blos theoretische Principien *, z. B. wie derjenige, der gern Brot essen möchte,

---

* Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung

sich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein seyn, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet angenommen werden kann, gegründet.

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, ingleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Princip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjectiv gültig und blos empirisch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objective aus Gründen *a priori*, man müsste denn diese Nothwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für blos physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, dass es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden, als dass blos subjective Principien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos subjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft *a priori*, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch seyn mag) erkannt seyn müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich *a priori* erkennt, oder doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden *a priori* aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge. Allein bei blos subjectiven praktischen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, dass

---

aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu seyn.

ihnen nicht objective, sondern subjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müssen, mithin, dass sie jederzeit nur als blosse Maximen, niemals aber als praktische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beim ersten Anblicke blosse Wortklauberei zu seyn; allein die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in praktischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letztern, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv-praktischen Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muss annehmen, dass die blosse Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrössern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dass Jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, das ich dafür erkenne, muss sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen *Gesetze*, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen: denn diese, weit gefehlt, dass sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich seyn sollte, so muss sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch sich Jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktisches Gesetz* auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz Alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche

Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Object, sondern ein Jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit Anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie etc., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äusseren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn Jeder legt sein Subject, ein Anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesammt unter dieser Bedingung, nämlich mit allerseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgesetzt, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sey: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als

Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen seyn müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als blos jene allgemeine gesetzgebende Form; so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sey, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muss; so muss ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, ausser der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so ferne sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seyen, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz blos das Selbstbewusstseyn einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sey; sondern wovon unsere Erkenntniss des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben, denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, weil sein erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schliessen, denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewusstseyn jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewusstseyn eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Dass dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sey, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin praktische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die grösste Verlegenheit zu setzen, erhellt schon daraus: dass, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muss, überdies auch die Antinomie der reinen Ver-

nunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich, bei einem so sehr wie bei dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen dass doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen seyn würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, dass Jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniss wider einen ehrlichen Mann, den er gern unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so gross auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sey, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dass er Etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.

Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, dass man Etwas thun könne, wenn etwa gefordert würde, man solle es thun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Daseyn betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorisch praktischer Satz, *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres Gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniss nicht. Denn der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also blos problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äussern Willen Etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die blos den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, *a priori* bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches blos zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objective Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewusstseyn dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstseyn der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keine, weder

reine, noch empirische Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, dass es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen, so wird man jederzeit finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als *a priori* praktisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten desselben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so ferne sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so ferne sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Principien *a priori* (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert), fähig sind. Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schliesst

sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im erstern Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniss eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch blosse Vernunft und dessen objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heisst, weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkühr einen Wunsch bei sich führt, der aus subjectiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen seyn kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn konnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das Einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heisst, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu seyn, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet seyn kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird, und als Überredung sehr gefährlich ist.

§. 8.

Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmässig seyn sollte.

Anmerkung I.

Zum praktischen Gesetze muss also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt.* Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit seyn soll, kann also blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann thun müsse, um es wirklich zu machen), verschaffen, und sie drehen sich insgesammt um das Princip der eigenen Glückseligkeit. Nun ist freilich unläugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so lässt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkühr seyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müsste, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens seyn können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müsste man voraussetzen, dass wir in dem Wohlseyn Anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniss finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniss kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muss aber nicht die Bedingung derselben seyn, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund seyn,

diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sey z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie Jedem beilege (wie ich es denn in der That bei endlichen Wesen thun darf), kann nur alsdann ein *objectives* praktisches Gesetz werden, wenn ich Anderer ihre in dieselbe mit einschliesse. Also entspringt das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, dass dieses ein Object für jedes seine Willkühr sey, sondern blos daraus, dass die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objective Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Object (Anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die blosse gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen, und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äussern Triebfeder, alsdann der Begriff der *Verbindlichkeit*, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, allein entspringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der *eigenen* Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, Alles überhaupt gezählt werden muss, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht blos logisch, wie der zwischen empirischbedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnissprincipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den Kopf verwirrenden

Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zn erhalten.

Wenn ein Dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei Dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadnrch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn, selbst wider die von Seiten Deiner selbst, dem er das Geheimniss darum allein offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne, dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest Du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob Dn gleich, wenn Jemand blos auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maassregeln nicht das Mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet, es empfehle Euch Jemand einen Mann zum Haushalter, dem Ihr alle Eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um Euch Zutrauen einzuflössen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen liesse, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohlthun der Dürftigen, sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zweck entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hierzu, so bald er nur wisse, dass er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet Ihr entweder glauben, der Empfehlende habe Euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Ange den Unterschied, ob

etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objecte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntniss auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitte am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig seyn müssen, geben, mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muss, so kann diese nicht worauf Anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muss die Verschiedenheit des Urtheils endlos seyn. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für Jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) räth blos an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet. Es ist aber doch ein grosser Unterschied zwischen dem, wozu man uns anräthig ist, und dem, wozu wir verbindlich sind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sey, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sey, schwer, und erfordert Weltkenntniss, d. i. was Pflicht sey, bietet sich Jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Daseyn erstreckt werden soll, in un-

durchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz Jedermann, und zwar die pünctlichste, Befolgung. Es muss also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sey, nicht so schwer seyn, dass nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüsste.

Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei Weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für Jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein seyn muss, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müsste ihm blos die Maassregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht Alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht Jedermann gern gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maassregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung thun will, das kann er auch.

Der im Spiel verloren hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern, aber wenn er sich bewusst ist, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muss er sich selbst verachten, so bald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muss also doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss doch ein anderes Richtmaass des Urtheils haben, als sich selbst Beifall

zu geben, und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Casse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun lässt sich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, welcher straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muss sie doch zuvor als Strafe, d. i. als blosses Übel für sich selbst gerechtfertigt seyn, so dass der Gestrafte, wenn es dabei bliebe, und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muss, es sey ihm Recht geschehen, und sein Loos sey seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit seyn, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige, nach seiner Aufführung, nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müsste. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Thäters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückselichkeit (wenigstens zum Theil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, das er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens seyn müsste). Die Strafe würde auf diese Art der Grund seyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müsste vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hiess, nunmehr abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand

einer höhern Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Thätigkeit zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als dass es nöthig wäre uns hierbei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewusstseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenruhe und Schmerz verbunden wäre, und so Alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hierher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hierbei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewusstseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum Voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewusstseyn pflichtmässiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also musste doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muss man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewusstseyn seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniss der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muss wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Dass übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäss, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit

mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender, Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, ausser einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, dass es vergeblich sey, sich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willes sind nämlich entweder blos subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äussere oder innere.

Praktische materiale Bestimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit sind:

Subjective				Objective	
äussere		innere		innere	äussere
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epikur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten)

Die auf der linken Seite stehenden sind insgesammt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf die Vernunft (denn Vollkommenheit, als Beschaffenheit der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken). Allein der erstere Begriff, nämlich der Vollkommenheit, kann entweder in theoretischer Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transscendentale) oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphysische) und davon kann hier nicht die Rede seyn. Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als Talent, und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, folglich äusserliche (in praktischer Absicht betrachtet), ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer inneren, an uns selbst, oder einer äusseren, an Gott) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muss, mithin die Materie des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum Epikur'schen Princip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann (wie denn Talente und ihre Beförderung, weil sie zu Vortheilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können, so folgt erstlich, dass alle hier aufgestellten Principien material sind; zweitens, dass sie alle möglichen materialen

Principien befassen, und daraus endlich der Schluss: dass, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), das formale praktische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die blosse Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muss, das einzig mögliche sey, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist.

I.
Von der
Deduction der Grundsätze
der reinen praktischen Vernunft.

Diese Analytik thut dar, dass reine Vernunft praktisch seyn, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, dass dieses Factum mit dem Bewusstseyn der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sey, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, nothwendig den Gesetzen der Causalität unterworfen erkennt, im Praktischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseyns bewusst ist, zwar nicht einer beson-

dern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäss, die die Causalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn dass Freiheit, wenn sie uns beigelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden.

Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Kritik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Contrast beider gegen einander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche Anschauung (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntniss *a priori* und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus blossen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniss möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Über die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniss mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, dass sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte, und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt,

ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge vom Erkenntniss abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt, unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniss abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer danach, wie sie seyn würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie seyn müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer solchen Natur sein Leben willkührlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung seyn, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewusst, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müsste, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muss dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur seyn, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freie Handlungen hat) unter-

worfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen seyn müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objecten seyn soll, so dass die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.

Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits *a priori* Objecte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) seyn könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Kritik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, dass zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, *a priori* möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, dass sie insgesammt nur sinnlich sind, daher auch kein speculatives Erkenntniss möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und dass daher alle Grundsätze jener reinen praktischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniss, der Kritik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung seyn würde. Die Möglichkeit

einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unsern freien Willen seyn könne, bedarf keiner Anschauung *a priori* (einer intelligibeln Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich seyn müsste. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmässigkeit derselben überhaupt) sey, und wie er Letzteres seyn könne. Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend, seyn könne, gar nicht. In diesem Geschäft kann sie also ohne Tadel und muss sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseyns in der intelligibeln Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, oder, umgekehrt, diese ist nothwendig, weil jene Gesetze, als praktische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewusstseyn der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sey, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen.

Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, dass er gänzlich *a priori* und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen andern praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der Deduction, d. i. der Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes *a priori*, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, dass nur dadurch, dass diese Erscheinungen nach Maassgabe jener Gesetze unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen seyn müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniss von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntniss, so ferne es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Causalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnissquellen *a priori*, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den

Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muss den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so *a posteriori* bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas Anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nämlich, dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letztern nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung *a priori* völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der speculativen Vernunft genugthuend, dass es einer blos negativ gedachten Causalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwänglich wurde, zum ersten Male objective, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu seyn) verwandelt.

Die Bestimmung der Causalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt seyn, und dennoch muss es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Causalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniss, sondern, was deren Möglichkeit betrifft, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft. Allein da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäss ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge als Erscheinungen keine Bestimmung der Causalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den Gedanken von einer frei handelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so ferne es andererseits auch als Noumenon be-

trachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, dass es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so ferne sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Causalität derselben, so ferne das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Causalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er sey; aber doch das Hinderniss wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse, andererseits aber der speculativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligible, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniss eines so handelnden Wesens, auch nur blos seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibeln Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus. Hierdurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Causalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, statt findet (wie die Kritik der reinen Vernunft beweist), erweitert sie nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenze ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müsste sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniss des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich

sey, welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Causalität des Menschen, als Sinnenwesens (welche gegeben ist), in der reinen Vernunft (die darum praktisch heisst) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, *a priori* angetroffen wird), nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Causalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als praktischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gern gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntniss dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muss sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm so ferne Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedies, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner *a priori* gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern blos ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objecte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durch das moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens) selbst Causalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

II.

Von dem
Befugnisse der reinen Vernunft,
im praktischen Gebrauche,
zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist.

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibeln Welt gehörig bestimmbar sey, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität, vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unser Erkenntniss über die Grenzen des letztern erweitert, welche Anmaassung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben, in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, dass er alle Aufechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloss so. Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, so ferne es verschieden ist, enthält, so: dass, wenn *A* gesetzt wird, ich erkenne, dass etwas davon ganz Verschiedenes, *B*, nothwendig auch existiren müsse. Nothwendigkeit kann

aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, so ferne sie *a priori* erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, dass sie sey, aber nicht, dass sie so nothwendigerweise sey. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, zwischen einem Dinge und einem andern (oder einer Bestimmung und einer andern, ganz von ihr verschiedenen), wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, *a priori* und als nothwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch, und ist, am Gelindesten davon zu reden, eine so ferne noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjective Nothwendigkeit), gewisse Dinge, oder ihre Bestimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Existenz nach, als sich beigesellt, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschlichen und nicht rechtmässig erworben ist, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Object jemals correspondiren kann. — So ward nun zuerst in Ansehung alles Erkenntnisses, das die Existenz der Dinge betrifft (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen), der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste Skepticism selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie). Denn wir können, nach solchen Grundsätzen, niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schliessen (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden), sondern nur, nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen seyn. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse Etwas vor ihr vorhergegangen seyn,

worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennte, wo dergleichen vorherging, so dass eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und nothwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Skepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, dass ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung *a priori* in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung *A* zu einer ganz verschiedenen *B*, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht). Aber endlich muss jene wegen ihrer apodiktischen Gewissheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen, aus demselben Grunde, warum Hume, an die Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache, die Gewohnheit setzte, auch unterliegen, und sich, unangesehen alles ihres Stolzes, gefallen lassen, ihre kühnen, *a priori* Beistimmung gebietenden Ansprüche herabzustimmen und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden, zu gestehen, dass sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt Hume's Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skepticism, selbst in Ansehung

der Mathematik, folglich in allem wissenschaftlichen theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniss begegnen sieht) besser durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Skepticism nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde), das will ich Jeden selbst beurtheilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Hume'sche Zweifellehre veranlasst ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befasste, so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Causalität betreffenden Zweifel des Schottischen Philosophen, auf folgende Art. Dass Hume, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas *A* gesetzt wird, etwas anderes *B* auch nothwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniss *a priori* von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Causalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, dass die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu

thun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern blos Erscheinungen sind, und dass, obgleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist, einzusehen, wie, wenn *A* gesetzt wird, es widersprechend seyn solle, *B*, welches von *A* ganz verschieden ist, nicht zu setzen (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen *A* als Ursache und *B* als Wirkung), es sich doch ganz wohl denken lasse, dass sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) nothwendig verbunden seyn müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der That: so dass ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff *a priori*, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, deduciren, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen, darthun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skepticism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen folgenden in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegeustände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiermit den totalen Zweifel an Allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Causalität (und so auch aller übrigen, denn ohne sie lässt sich kein Erkenntniss des Existirenden zu Stande bringen) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, dass ich sie

auch nur in diesem Falle gerettet habe, dass ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht *a priori* bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche oder nicht sinsliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorien, und namentlich der der Causalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniss des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es Jemand darauf wagt (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen), gänzlich verwehrt wird, indessen, dass doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im Mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniss bewirken zu können. Denn dass dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, dass ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung seyn können) bezogen, keiner Bestimmung, zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss, fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem andern (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig seyn, welches nicht seyn würde, wenn, nach Hume, dieser Begriff der Causalität Etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumene ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, dass es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht

sey, welche uns dieses zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniss und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleissig durchzuwandern wir so schon genug zu thun haben) zum Übersinnlichen thun, um unser Erkenntniss von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen dass immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wissbegierde, Gehör gegeben hätten.

Ausser dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heisst, und der reine Wille, so ferne der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heisst) durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze *a priori* gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze *a priori* seine objective Realität, doch (wie leicht einzusehen) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern blos praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*, und dass sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man

schon dadurch gesichert, dass der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt (es sey denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte), auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so ferne es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen, es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Causalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden, welche Befugniss mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume, dem Begriffe der Causalität die objective Realität im praktischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen, so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretischer unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und da von Nichts sich auch kein Gebrauch machen lässt, der praktische Gebrauch eines theoretisch nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmtes

Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen lässt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann, welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumene hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen giebt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, so ferne sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in nothwendiger Verbindung stehen, auch objective, nur keine andere als blos praktisch anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einflus hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, dass sie immer nur auf Wesen als Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniss der Vernunft zum Willen, mithin immer nur aufs Praktische Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntniss derselben anmaassen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesammt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniss (in praktischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit), sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Überschwängliche nicht den mindesten Vorschub giebt.

Der Analytik der praktischen Vernunft zweites Hauptstück.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntniss, als einer solchen, zu seyn, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sey, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muss), ein gewisses Objecte wirklich werden würde. Wenn das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz *a priori* als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegen-

stand der reinen praktischen Vernunft sey oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objects gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre, mithin muss die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von Etwas seyn, dessen Existenz Lust verheisst und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, *a priori* einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität, und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet, und verlangt, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch blosse Empfindung, welche sich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, be-

urtheilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen (so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind), so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Princip des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit blos das Nützliche seyn, und das, wozu es nutzt, müsste allemal ausserhalb des Willens in der Empfindung liegen. Wenn diese nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müsste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas Anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali;* und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des *boni* und *mali* eine Zweideutigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die praktischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bei demselben Worte inne werden, aber doch keine besonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinctionen nöthigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch kei-

nen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte *.

Die Deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel (oder Weh): so dass es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon, dass obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiss sey, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn so giebt: wir wollen, nach Anweisung der Vernunft, nichts, als nur so fern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzes, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so ferne es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so ferne dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu sei-

---

* Überdies ist der Ausdruck *sub ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so dass entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sey; da denn das: *sub ratione boni* im ersten Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muss.

nem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse seyn, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache seyn, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (*κάκον, malum*) seyst! er hatte doch Recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei; aber dass ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im Mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewusst war, dass er sie durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von Jedermann ein Gegenstand des Abscheues, mithin bedarf es, ausser dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewaltthätigkeit etc. bewandt. Wir können aber etwas ein Übel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muss. Der

eine chirurgische Operation an sich verrichten lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Übel; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, sie für gut. Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gern neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird, so ist dieses allerdings ein Übel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar **sehr viel**, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, **Alles** auf unsere **Glückseligkeit** an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird; aber **Alles überhaupt** kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so ferne er zur Sinnenwelt gehört und so ferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen Alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigueg seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die blosse Thierheit erhebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke,

dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdies noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Uebel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens (also blos durch die gesetzliche Form der Maxime), alsdann ist jenes Princip ein praktisches Gesetz *a priori*, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu seyn angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann unmittelbar den Willen, die ihm gemässe Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäss ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt, mithin Etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsre Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft,

sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird), heisst dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch seyn kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nämlich auch nicht wüssten, das das Princip der Sittlichkeit ein reines *a priori* den Willen bestimmendes Gesets sey, so müssten wir doch, um nicht ganz umsonst *(gratis)* Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille blos empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe *a priori* habe: denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum Voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz *a priori* zu seiner Richtschnur hatte, so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts Anders, als in die Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseyns, theils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu

verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäss sey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze *a priori* ausgeschlossen; weil man vorher nöthig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nöthig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens *a priori* gebe (welcher niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar so fern dieses die blosse gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum Voraus benommen, da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, dass nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so ferne es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des

Willens seyn sollte, anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das *a priori* und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte). Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in die Glückseligkeit, in die Vollkommenheit, ins moralische Gesetz, oder in den Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen: weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann *a priori* ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft seyn. Die Alten verriethen indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbestimmten Worten, indessen, dass man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdann allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein *a priori* allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung *a priori*, auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich ursprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewusstseyn) auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus: sondern sie sind insgesammt *modi* einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so ferne der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweist. Da indessen die Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäss, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewusstseyn *a priori* zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewusstseyns einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen, statt haben können.

Diese Kategorien der Freiheit, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Kategorien der Natur benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, dass, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freien Willkühr gehen (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bei

keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* zum Grunde liegen hat), als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muss, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, dass, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der Ausführung seiner Absicht zu thun ist, die praktischen Begriffe *a priori* in Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung), selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muss man wohl bemerken, dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich-bedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel
der Kategorie der Freiheit
in Ansehung der Begriffe
des Guten und Bösen.

1.
Der Quantität,

subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums);
objectiv, nach Principien (Vorschriften).
A priori objective sowohl als sujective Principien der Freiheit (Gesetze).

2.
Der Qualität

praktische Regeln des Begehens *(praeceptivae)*
praktische Regeln des Unterlassens *(prohibitivae)*
praktische Regeln der Ausnahmen *(exceptivae)*

3.
Der Relation

Auf die Persönlichkeit
Auf den Zustand der Person
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.

4.
Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkomene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, dass, in dieser Tafel, die Freiheit, als eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen dass doch jede Kategorie so allgemein genommen wird, dass der Bestimmungsgrund jener Causalität auch ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligiblen Wesens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalität den Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematisch, einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst dogmatisch dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiss man z. B., aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so ferne sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für Alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt, u. s. w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leisten hat, so gar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Von der Typik

der reinen praktischen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object. Sie stehen selbst aber unter ei-

ner praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen *a priori* in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sey, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein *(in abstracto)* gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objects betrifft, und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Ansehung des Daseyns der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz, durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empirischen (blos durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form), bestimmbar seyn soll, alle vorkommenden Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung der Natur gehörig seyn können: so scheint es widersinnig, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer so ferne nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin *in concreto* dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urtheilskraft der reinen praktischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nämlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch *a priori*, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen *a priori* gemäss (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das sittlich Gute etwas dem Objecte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspon-

direndes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn, die darauf beruhen, dass ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also so ferne zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urtheilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter ein reines praktisches Gesetz nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität, eines reinen Verstandsbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Causalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transscendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu thun, weil die Willensbestimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Causalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen *a priori* darzustellen), correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität), mithin auch dem Begriffe des unbedingt Guten, kann keine Anschauung mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die

Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: frage dich selbst, ob die Handlung, die Du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der Du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie Du wohl, als durch Deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruss desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest Du darin wohl mit Einstimmung Deines Willens seyn? Nun weiss ein Jeder wohl: dass, wenn er sich ingeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es seyn würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur dass er in Fällen,

wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, das er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche statt findet, aber in keiner andern Absicht, als blos zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, *a priori* bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so ferne einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Übrigens, da von allem Intelligibeln schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, so ferne sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibeln Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist, so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, dass, was blos zur Typik der Begriffe gehört, zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt vor dem Empirism der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, blos in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte,

allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mysticism der praktischen Vernunft, welche das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwängliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist blos der Rationalism der Urtheilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmässigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen lässt. Indessen ist die Verwahrung vor dem Empirism der praktischen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der Mysticism sich doch noch mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt, und ausserdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen, der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdies auch, eben darum, mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwohl der Sinnesart Aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

Drittes Hauptstück
der Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Von den Triebfedern
der reinen praktischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sey, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder *(elater animi)* der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig gemäss ist, so wird erstlich daraus folgen, dass man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz seyn könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse,

wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist* desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluss auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muss, weil das Alles lauter Gleissnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und sogar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vortheils) mitwirken zu lassen, so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes, auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sey. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so ferne es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muss), *a priori* anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, dass er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so ferne sie jenem Gesetze zuwider seyn könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder *a priori* erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wir-

* Man kann von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sey blos dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

kung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir *a priori* einsehen, dass das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, dass es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältniss eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und derèn Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heisst) machen die Selbstsucht *(solipsismus)* aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über Alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst *(Philautia)*, oder die des Wohlgefallens an sich selbst *(Arrogantia)*. Jene heisst besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniss sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden), und alle Anmaassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so ferne jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den

Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der grössten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und *a priori* erkannt wird. Also ist Achtung vor dem moralischen Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen, dass Alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des unbedingt Guten, durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und dass die blosse praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, dass die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sey der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch gleich, als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sey. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht, Eigendünkel heissen kann. Nun schliesst das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen des

ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserm Eigendünkel in unserm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserm Selbstbewusstseyn demüthigt, erweckt, so ferne als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung. Da nun Alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluss hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, *a priori* einzusehen, dass das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschliesst, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits blos negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühl, unter dem Namen eines praktischen oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluss auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewusstseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heisst dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung vor demselben, für welches Gesetz gar kein Gefühl statt findet, sondern im

Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluss hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei seyn. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, das allen unsern Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss praktisch gewirkt heissen; indem dadurch, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluss, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniss der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft, hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung vor dem Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch,

dass sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken, dass, so wie die Achtung eine Wirkung auf das Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und dass einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniss der praktischen Vernunft seyn kann, Achtung vor dem Gesetz nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zu Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, dass es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können Neigung, und, wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.), sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, das diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affect, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Grösse, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter Andern hat,

können mir dergleichen Empfindungen einflössen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maasse, als ich mir von mir selbst nicht bewusst bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewusst seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maassstab abgiebt. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornämlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren,

ausgesetzt. Meint man wohl, dass es einer andern Ursache zuzuschreiben sey, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als dass man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust: dass wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluss verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können grosse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl bewirken, es ist auch ganz anständig, es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sey. Allein wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, dass, da es immer ungewiss bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiss an der Geschicklichkeit Theil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere muthmaasslich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht blosse Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, das uns sein Beispiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, dass der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspuncte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwik-

kelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaassen zum Gesetze macht.

Achtung vor dem moralischen Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, dass sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze *a priori* erkannt werden kann. Da sie aber blos so ferne eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornämlich der Thätigkeit des Subjects, so ferne Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinheit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit Einem Worte Achtung vor dem Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das *a priori* erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die An-

erkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewusstseyn einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äussert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muss die Achtung vor dem moralischen Gesetz auch als positive aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jener den hindernden Einfluss der Neigungen durch Demüthigung des Eigenrünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemässen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder seyn muss, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft. Auf den Begriff eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime. Diese ist also nur alsdann moralisch ächt, wenn sie auf dem blossen Interresse, das man an der Befolgung des Gesetzss nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkühr mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniss, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniss derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblössten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke

zu verbergen: dass man sich nicht wundern darf, diesen Einfluss einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für speculative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, dass man *a priori* doch noch so viel einsehen kann, ein solches Gefühl sey unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf den inneren Sinn gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee *a priori* zu entdecken. Nun aber ist ein Gefühl, das blos aufs Praktische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung vor dem moralischen Gesetz selbst), eigentlich das moralische Gefühl ist.

Das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft, angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung vor dem Gesetz. Das Gesetz, das diese Achtung fordert und auch einflösst, ist, wie man sieht, kein anderes, als das moralische (denn kein anderes schliesst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungern, wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewusstseyn dieser Nöthigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, das von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d. i. durch eine vorherge-

hende (objective) Willensbestimmung und Causalität der Vernunft, möglich. Es enthält also, als *Unterwerfung* unter ein Gesetz, d. i. als Gebot (welches für das sinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt), keine Lust, sondern, so ferne, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang blos durch Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *Erhebung*, und die subjective Wirkung aufs Gefühl, so ferne davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also blos *Selbstbilligung* in Ansehung der letzteren heissen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, blos durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten Interesse, welches rein praktisch und *frei ist*, bewusst wird, welches an einer pflichtmässigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, *objectiv*, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjectiv, Achtung vor dem Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstseyn, *pflichtmässig* und *aus Pflicht*, d. i. aus Achtung vor dem Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite *aber* (die *Moralität*), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen geschehe *.

* Wenn man den Begriff der Achtung vor Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, dass sie immer auf dem Bewusstseyn einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und dass also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniss sehr nützlich sey, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die ge-

Es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben **aus Pflicht** und aus Achtung vor dem Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, dass ohne Achtung vor dem Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniss vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu seyn), jemals in den Besitz einer **Heiligkeit** des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der **Heiligkeit**, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ein Gesetz der **Pflicht**, der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch **Achtung** vor diesem Gesetz und aus Ehrfurcht vor seiner Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muss zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmässig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt.

---

heime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaassen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung vor diesem Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: liebe Gott über Alles und Deinen Nächsten als Dich selbst*, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung vor einem Gesetz,

---

* Mit diesem Gesetze macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches Einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Contrast. Dieses würde so lauten: liebe Dich selbst über Alles, Gott aber und Deinen Nächsten um Dein selbst willen.

das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, Jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gern thun; den Nächsten lieben, heisst, alle Pflicht gegen ihn gern ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern blos danach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, dass man Etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdies auch bewusst wären, es gern zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gern, sondern nur aus Achtung vor dem Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangeliums, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftiges Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gern zu thun, so würde das so viel bedeuten, als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subject immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf nie-

mals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei seyn, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselben, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungern geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die blosse Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu seyn, und Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu seyn), sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewusstseyns unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung seyn, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen, genau zu bestimmen, und einer blos moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung vor dem moralischen Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger

Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal seyn kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinheit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und grossmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung vor dem Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen müssten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, dass sie durch Nachahmung solcher Thaten, nämlich aus solchem Princip, nicht im Mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmässigkeit der Handlung (das Princip möge seyn, welches es auch wolle), und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns, noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sey, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen Anderer, die mit grosser Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur so ferne Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dass sie ganz aus Achtung vor seiner Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen, geschehen sind. Will man Je-

mandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muss durchaus die Achtung vor Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eiteln Selbstliebe überlässt, mit pathologischen Antrieben (so ferne sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln, und uns auf verdienstlichen Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen lässt, was unserm Hange gefällig seyn möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn Schwärmerei in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als in das Gesetz selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in die Achtung vor diesem Gesetz, zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl, als eitle Philautie, niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter Allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei, statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evan-

gelinms mit aller Wahrheit nachsagen, dass es zuerst, durch die Reinheit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen lässt, unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl, als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniss) gesetzt habe.

Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der Du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in Dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken, welches ist der Deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel Deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Ver-

nunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so ferne sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muss ihm heilig seyn. In der ganzen Schöpfung kann Alles, was man will, und worüber man Etwas vermag, auch *blos als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der *Persönlichkeit* derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschen-

vernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmässig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, dass er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdriesslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, blos darum unterliess, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstseyn aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den innern Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen, wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag, nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung vor etwas ganz Anderem, als dem Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so ferne es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so ferne sehr pathologisch afficirten Natur bewusst

sind, Achtung vor ihrer höheren Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das grösste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht; und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Kritische Beleuchtung
d e r A n a l y t i k
der reinen praktischen Vernunft.

Ich verstehe unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnittes derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere syste-

matische Form haben müsse, wenn man sie mit einem andern Systeme vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnissvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktische Vernunft mit der speculativen so ferne einerlei Erkenntnissvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der andern, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu thun, und musste also von der Anschauung, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit Grundsätzen endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniss derselben gemäss) wirklich zu machen, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Causalität ist, so ferne Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Object der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Causalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt), als praktische Vernunft, nur ein Gesetz derselben anzugeben hat: so muss eine Kritik der Analytik derselben, so ferne sie eine praktische Vernunft seyn soll (welches die eigentliche Aufgabe ist), von der Möglichkeit praktischer Grundsätze *a priori* anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft, nämlich denen des schlechthin Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäss allererst zu geben (denn diese sind vor jenen Principien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnissvermögen zu geben möglich), und nur alsdann konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinn-

lichkeit und ihrem nothwendigen, *a priori* zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle, den Theil beschliessen. So theilte denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Ästhetik und transscendentale Logik eingetheilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen, blos der Analogie wegen, hier zu gebrauchen), die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Ästhetik hatte dort noch zwei Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern blos als Gefühl (das ein subjectiver Grund des Begehrens seyn kann) betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch dass diese Eintheilung in zwei Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (so wie man wohl im Anfange durch das Beispiel der ersteren verleitet werden konnte, zu versuchen) hier vorgenommen wurde, davon lässt sich der Grund gar wohl einsehen. Denn weil es reine Vernunft ist, die hier in ihrem praktischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen *a priori* und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im Obersatze (dem moralischen Princip), durch eine im Untersatze vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen, zu dem Schlusssatze, nämlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Denjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche

Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und Alles aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniss, die wir von einer reinen praktischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bei einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen könnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntnisses *a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften (bei denen man, da sie ihre Principien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnissgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber dass reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sey, das musste man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig *a priori*, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man musste ihn zuerst, der Reinheit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen seyn möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand lässt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil

praktische reine Vernunft nothwendig von Grundsätzen anfangen muss, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch blosse Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, das sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes, das ihm so ferne, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch vor Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber vor dem Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, dass keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, dass durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze, zu gehorchen zugemuthet werden könne.

Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersteren empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünct-

lich, ja, wenn es auch hiesse, peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntnisse durch blosse Begriffe, ohne Construction derselben) mit grösserer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten: dass er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde im Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verlässt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt), das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verlässt seine praktische Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung vor seiner eigenen Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von Jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verlässt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider seyn könnte.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man soll die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, dar-

auf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesammt vom obersten sittlichen Grundsatze abgesondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen, alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Plato's Urtheile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des obersten Princips der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniss *a priori*, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als dass, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern gar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, dass man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornämlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, ge-

nöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch Viele giebt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transscendentales Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt), betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligiblen Welt, durch Realisirung des sonst transscendenten Begriffs der Freiheit und hiemit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig seyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des Empirismus in der ganzen Blösse seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Causalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterschiede derselben, als Freiheit betrifft nur die Existenz der Dinge, so ferne sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Causalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist), so lässt sich die Nothwendigkeit im Causalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt: dass eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig sey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, nothwendig seyn, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle,

niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daseyn als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so dass die Bestimmungsgründe meiner Causalität, sogar meiner ganzen Existenz, gar nicht ausser mir wären: so würde dieses jene Naturnothwendigkeit doch nicht im Mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte stehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu seyn, was nicht in meiner Gewalt ist, und die *a parte priori* unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stätige Naturkette, meine Causalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Daseyn in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es, so ferne wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz nber unvermeidlich alle Causalität der Dinge, so ferne ihr Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das Daseyn dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff, verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Daseyn eines Dinges, so ferne es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit, blos der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch grosse Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese That sey nach dem Naturgesetze der Causalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, dass sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, dass sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpuncte in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heissen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, dass man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpasst (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während, dass er im Fluge ist, nicht von Aussen wodurch getrieben wird; oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf; eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer Einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemässen Zurechnung zum Grunde gelegt werden

muss, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder ausser ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sey, wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich seyn, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so ferne sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine transscendentale Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muss, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äusseren Sinnes, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein *a priori* praktisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität, den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen seyn müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem

dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitz *spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale, d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muss man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: dass die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, dass also so ferne die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist (wozu auch seine schon begangenen Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendasselbe Subject, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewusst ist, betrachtet auch sein Daseyn, so ferne es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäss wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstseyn seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es ver-

übt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so ferne unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, dass es sie sätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich als einer vor aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als blosse Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewusst ist, dass er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen, aus gewisser übler, durch allmälige Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, dass er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne dass dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so ferne praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde (wie Priestley, als ein ächter, consequent verfahrender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient, als diejenigen, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der That, die Freiheit des-

selben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten seyn wollen, dass sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem synkretistischen System mit einschliessen), aber, als Schmerz, doch ganz rechtmässig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen seyn. Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewusstseyns seines Daseyns (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, so ferne es blos Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter), enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss. Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sey. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlun-

gen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, Andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, dass man sie für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass Alles, was aus seiner Willkühr entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so ferne sie mit dem Naturmechanism in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr giebt

ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich dass dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der That, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als blosser Form sinnlicher Anschauung, folglich als blosser Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert, sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, dass das intelligible Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei seyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sey die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die Alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), einräumen. Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich ausser ihrer Gewalt ist, nämlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des erstern und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blosse Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten seyn. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucanson'sches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewusstseyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstseyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre,

indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Daseyn der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn that) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniss nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Daseyn in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseyns ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst seyn kann (weil diese als nothwendige Bedingung *a priori* dem Daseyn der Dinge vorausgesetzt seyn muss), seine Causalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt seyn muss, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozism übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern blos ihm inhärirende Accidenzen sind, weil, wenn diese Dinge blos, als seine

Wirkungen, in der Zeit existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen blos seine Handlungen seyn müssten, die er irgend wo und irgend wann ausübte. Daher schliesst der Spinozism, ungeachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und an sich in der Zeit existirenden Wesen Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend auf folgende Art: wenn die Existenz in der Zeit eine blosse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumene bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so ferne als Noumene. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumene) ist. Ist es nun möglich (wenn wir nur das Daseyn in der Zeit für Etwas, das blos von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit, unbeschadet des Naturmechanism der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, dass die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann, welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an

sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz, zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz seyn würde.

Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen speculativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und fasslicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, dass sie diesen schwierigen Punct, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, dass, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, die ihr noch so im Geheimen im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sey an Umfang oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen speculativen Vernunft allein so grosse Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wenn

gleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich: woher denn ihm ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sey, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreife bald, dass, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft, von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der Causalität ist, und dass, wenn gleich dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwänglichem Begriffe, keine correspondirende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Causalität), für dessen Synthesis Jener das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Classen, die mathematischen, welche blos auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte, und die dynamischen, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die ersteren (die der Grösse und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn musste, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Kategorien der zweiten Classe (die der Causalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Exi-

stenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden solle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität, als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen, und die Synthesis transscendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen speculativen Vernunft sich fand, dass beide, dem Scheine nach, einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Causalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Causalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der That nicht widerspreche, und dass dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch-nothwendig ist, doch zugleich auch, als zur Causalität des handelnden Wesens, so ferne es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Causalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, dass dieses Können in ein Seyn verwandelt würde, d. i. dass man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Factum, beweisen könne, dass gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muss. Andere Dinge, ausser den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als dass etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschliesst, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in An-

sehung der Causalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als reine Vernunft, selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig, nicht blos unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transscendent (überschwänglich) seyn würde, ist in praktischer immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines nothwendigen Wesens, nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee, nicht hinauf kommen. Denn wollten wir es versuchen, so müssten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligiblen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als ausser uns gegeben erkannt werden sollte), welches dagegen in Ansehung unseres eigenen Subjects, so ferne es sich durch das moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem

Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt. So lässt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sey es mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Speculation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, blos um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit den oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Kritik der speculativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie ausser ihrem Felde etwa verstossen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, dass, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht

anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen liess, und blos auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweites Buch.

Dialektik

der

reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialektik

der

reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bei uns Menschen, niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür

werden sie, in Ermangelung einer warnenden Kritik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethe. Hierdurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so dass die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäss fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten sey, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniss beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts.**

Diese Idee praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die

Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft, ist Philosophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sey. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, so ferne die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem Griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend seyn, die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller speculativen Erkenntniss der Vernunft, so ferne sie ihr, sowohl zu jenem Begriffe, als auch dem praktischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie, mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessentwillen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderntheils würde es auch nicht übel seyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaassen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maassstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein Weisheitslehrer zu seyn, möchte wohl etwas mehr als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um Andere, mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen Meister in Kenntniss der Weisheit bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaassen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjectiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemaassten Namen eines Philosophen, zu seyn, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben

(in Beherrschung seiner selbst und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person, als Beispiele, aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialektik der reinen praktischen Vernunft, im Puncte der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, eben sowohl, als die der theoretischen, die wohlthätigste Wirkung erwarten lässt, dadurch dass die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens nöthigen), haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber blos formal ist (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert), so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Missdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, dass, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste

Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht blos Object, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey, weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst missversteht und sich selbst zu widersprechen glaubt, wo doch Alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.

Zweites Hauptstück.

Von der

Dialektik der reinen Vernunft

in Bestimmung des Begriffs

vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste *(supremum)*, oder auch das Vollendete *(consummatum)* bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet ist *(originarium)*; das Zweite dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist *(perfectissimum)*. Dass Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu seyn) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sey, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig,

dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. So ferne nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn) ausgetheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen, so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer Etwas, das dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwei in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft seyn, und zwar entweder so, dass diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung), oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, dass die Bestrebung, tugendhaft zu seyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte, oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, dass Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstseyn der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten Griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so ferne zwar einerlei Methode befolgten, dass sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten liessen, mithin die Ein-

heit des Princips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, dass sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epikuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst seyn, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewusst seyn, ist Glückseligkeit. Dem Erstern war Klugheit so viel als Sittlichkeit; dem Zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war Sittlichkeit allein wahre Weisheit.

Man muss bedauern, dass die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muss, dass sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Principien dadurch aufzuheben, dass man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht, und so, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, dass man Scheu trägt, sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in blossen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Principien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewusstseyn des sinnlichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen

Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem Epikuräer, schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstseyn seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei, und zwei Ganze können überdies specifisch von einander unterschieden seyn, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nämlich die Theile in beiden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sey das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstseyn des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückseligkeit sey das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? noch immer, ungeachtet aller bisherigen Coalitionsversuche, eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne (dass etwa der, welcher seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch blosse Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, welcher der Tugend folgt, sich im Bewusstseyn eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde),

sondern eine Synthesis der Begriffe sey. Weil aber diese Verbindung als *a priori*, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Principien beruht, so wird die Deduction dieses Begriffs transscendental seyn müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnissgründen *a priori* beruhen.

I.

Die Antinomie
der praktischen Vernunft.

In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als nothweneig verbunden gedacht, so dass das Eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das Andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder analytisch oder synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch seyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muss sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden, weil sie ein praktisches Gut, d. i. das durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muss also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das Erste ist schlechterdings unmöglich, weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund

des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das Zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

II.

Kritische Aufhebung

der Antinomie der praktischen Vernunft.

In der Antinomie der reinen speculativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit, in der Causalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sey kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen (wie man auch soll), nur als Erscheinungen betrachtet, da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne), eine

Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so ferne sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Daseyn), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings falsch; der zweite aber, dass Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur so ferne sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Daseyn in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, ungeachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben; denn es ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung

der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus blossem Missverstande, weil man das Verhältniss zwischen Erscheinungen für ein Verhältniss der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt, zu suchen, so muss es befremden, dass gleichwohl die Philosophen, alter sowohl, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewusst zu seyn haben überreden können. Denn Epikur sowohl, als die Stoiker erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewusstseyn der Tugend im Leben entspringe, über Alles, und der Erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schliessen möchte, oder, wie sie Viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genussarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobei er von den Stoikern vornämlich nur darin abwich, dass er in dieses Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epikur, so wie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte (und in der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich fin-

den, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist; weil, bei jener Gesinnung, die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genöthigt seyn würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Werth seines Daseyns zu schätzen, zuerst möglich; da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde? Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewusst zu seyn, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben seyn mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewusstseyn einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens *(vitium subreptionis)* und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewusstseyn dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet, die auch der Versuchteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstseyn der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden. Nun ist das Bewusstseyn einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines

Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von grosser Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu cultiviren. Aber man muss sich auch in Acht nehmen, durch unächte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsdrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche ächte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie, herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuss der Glückseligkeit, ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch seyn würde) möglich ist, als Bewusstseyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, thut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich dass Handlungen nicht blos pflichtmässig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung seyn muss.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuss, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch

ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewusstseyn der Tugend nothwendig begleiten muss, anzeigte? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist. Freiheit und das Bewusstseyn derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als afficirenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so ferne, als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewusst bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellectuel heissen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat seyn. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren lässt, und lassen immer ein noch grösseres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Selbst eine Neigung zum Pflichtmässigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn Alles muss in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrund, angelegt seyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig seyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muss nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl

des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sey, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn.

Hieraus lässt sich verstehen: wie das Bewusstseyn dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewusstseyn der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirect) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heissen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so ferne nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewusstseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse: dagegen, dass Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: dass also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sey. In dieser

Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen praktischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III.

Von dem

Primat der reinen praktischen Vernunft

in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Unter dem Primate zwischen zwei oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu seyn. In engerer praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, so ferne ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt

das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniss des Objects bis zu den höchsten Principien *a priori*, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich dass die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung überhaupt, Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die blosse Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien *a priori*, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssten), so ist die Frage, welches Interesse das oberste sey (nicht, welches weichen müsste, denn eines widerstreiter dem andern nicht nothwendig); ob speculative Vernunft, die nichts vom allem dem weiss, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwänglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtigt sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, blos weil es wirklich so ferne dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thut, dass es die Grenzen, die diese

sich selbst gesetzt, aufhebt, und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, so ferne praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit blos verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so liesse sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. **Mohammed's** Paradies, oder der **Theosophen** und **Mystiker** schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie Jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar dass, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen dass sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie **unabtrennlich zum praktischen Interesse** der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das **Primat**, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa **zufällig** und beliebig, sondern *a priori* auf die Vernunft selbst gegründet, mithin **nothwendig** sey. Denn es würde ohne diese Unter-

ordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschliessen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über Alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniss erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu seyn, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

IV.

Die Unsterblichkeit der Seele,

als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig,

eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussezzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so ferne er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen, nicht blos in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtlich (indulgent), und so unserer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht, in dieser für uns endlo-

sen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlasslich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewusstseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen *, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner

* Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten scheint gleichwohl auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deswillen lässt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewusst ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewissheit, machen, dass er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bei diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu seyn.

V.

Das Daseyn Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Das moralische Gesetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche, ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern, blos durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann, zum Postulat der Unsterblichkeit. Eben dieses Gesetz muss auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen **Glückseligkeit**, eben so uneigennützig, wie vorher, aus blosser unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, Alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von

der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich seyn muss) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so ferne diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so ferne eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so ferne sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss,

ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. **Gott.** Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniss, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniss verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu bemerken, dass diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniss, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses blos den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annehmung des Daseyns Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sey (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Daseyn anzunehmen also mit dem Bewusstseyn unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heissen kann, weil blos reine Vernunft (sowohl

ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die Griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten, weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daseyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten sie daran Recht, dass sie das Princip der Sitten unabhängig von diesem Postulat, für sich selbst, aus dem Verhältniss der Vernunft allein zum Willen, festsetzten, und es mithin zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Guts machten: es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit desselben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach Jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben, aber darin verfuhren sie doch consequent genug, dass sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten, und keine grössere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und Mässigung der Neigungen gehört) erwerben lässt, die, wie man weiss, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muss; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mussten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Princip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt,

und Etwas, das aller Menschenkenntniss widerspricht, angenommen, sondern auch, vornämlich das zweite zum höchsten Gut gehörige **Bestandstück**, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren **Weisen**, gleich einer Gottheit, im Bewusstseyn der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten), und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegliessen, indem sie es blos in Handeln und die Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewusstseyn der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums*, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem

---

* Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitteo habe in Ansehung ihrer Reinheit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewusstseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselbeo zwar von Pflichten redeten, auch sie gaoz wohl bestimmten, so setzteo sie doch die Triebfeder und den eigentlicheo Bestimmungsgrund des Willeos, in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedero der Sinoe. Tugend war also bei ihneo ein gewisser Heroism des über thierische Natur des Menschen sich erheheoden **Weisen**, der ihm selbst genug ist, Andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben, und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlicheo Gesetzes unterworfen ist. Dieses Alles aber konnten sie nicht thuo, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinheit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangeliums thut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer **Idee** eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kano, so sind die moralischen Ideen darum nichts Überschwängliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreicheod bestimmen könnten, oder von dem es ungewiss ist, ob ihm überall ein Gegenstand correspondire,

Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, folglich Bewusstseyn eines continuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nicht als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig lässt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich, weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urtheile eines weisen und alles vermögenden Austheilers derselben, keine

---

wie die Ideen der speculativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maassstabe der Vergleichung. Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der Griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und der Christen, sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die Griechischen Philosophen so von einander, dass die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch blossen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch seyn muss) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu seyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, dass, wenn wir so gut handeln, als in unserm Vermögen ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. Aristoteles und Plato unterschieden sich nur in Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe.

andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen zu ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheisst doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande seyn muss, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann (so viel auf unser Vermögen ankommt), und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Dessen ungeachtet ist das christliche Princip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniss Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in die gewünschten Folgen derselben, sondern in die Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion,

d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gültigen), zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher Alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die grösste Glückseligkeit mit dem grössten Maasse sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist, so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen danach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maasse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn.

Würdig ist Jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sey, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des Übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus, dass man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung *(conditio sine qua non)* der letzteren, nicht mit einem Erwerbsmittel derselben zu thun. Wenn sie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maassregeln an die Hand giebt) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen, dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu seyn, d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maassstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines weisen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntniss des höchsten Guts, und praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbsständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der blos auf Gütigkeit gegründet wäre.

Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der Heiligkeit* seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, dass man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung vor seinem Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die grösste Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Dass, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sey, d. i. niemals blos als Mittel von Jemandem (selbst

* Hierbei, und um das Eigenthümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an, dass, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur dass sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc., unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc., es doch drei giebt, die ausschliessungsweise, und doch ohne Beisatz von Grösse, Gott beigelegt werden, und die insgesammt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil die Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer), der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drei Eigenschaften, die Alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen.

nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu seyn, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig seyn müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subject des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen, und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur Etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf die Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, die nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

VI.

Über die Postulate

der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft mittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaassen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so ferne es zur intelligiblen Welt gehört), und des Daseyns Gottes. Das erste fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer

zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligiblen Welt, um das höchste Gut zu seyn, durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseyns Gottes.

Die durch die Achtung vor dem moralischen Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzung der objectiven Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte. Also 1. zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte (nämlich der Unsterblichkeit), weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbstbewusstseyn nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die praktische Vernunft, durch das Postulat, einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2. Führt sie zu dem, wovon die speculative Vernunft nichts als Antinomie enthielt, deren Auflösung sie nur auf einen problematisch zwar denkbaren, aber seiner objectiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriff gründen konnte, nämlich die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt und das Bewusstseyn unseres Daseyns in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligiblen Welt, worauf die speculative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte). 3. Verschafft sie dem, was speculative Vernunft zwar denken, aber als blosses transscendentales

Ideal unbestimmt lassen musste, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens), als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligiblen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntniss auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die speculative transsceudent war, in der praktischen immanent? Allerdings, aber nur in praktischer Absicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig *a priori*, durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, und auch blos in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objects, das es gebietet. Wie aber auch nur die Freiheit möglich sey, und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sey, durch das moralische Gesetz und zu dessen Behuf postulirt. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch, dass sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Überzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemals entreissen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniss, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey?

Wir wollen diese Frage, um nicht zu abstract zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniss praktisch zu erweitern, muss eine Absicht *a priori* gegeben seyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch nothwendig vorgestellt wird, und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie blosse reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objective Realität finden lässt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Also wird durch das praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch denn die theoretische Erkenntniss der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, dass jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch schlechthin nothwendigen, Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen: Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Er-

weiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird (welches auch nicht gefordert werden kann), so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im Mindesten in speculativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses. Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objecte zu machen gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, dass sie Objecte haben, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniss dieser Objecte; denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniss derselben besteht. Aber dennoch ward das theoretische Erkenntniss, zwar nicht dieser Objecte, aber der Vernunft überhaupt, dadurch so ferne erweitert, dass durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch Objecte gegeben wurden, indem ein blos problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntniss von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniss derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, so ferne als sie genöthigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne

sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntniss von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben worden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind. Das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Anthropomorphism als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanaticism, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten, welches Alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniss in praktischer Absicht allerdings gehört, oder dass es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, dass die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im Mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (Kategorien) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniss nur angewandt werden, so ferne ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also blos, um durch sie

ein Object möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müsste, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntniss der Objecte dieser Ideen, sondern nur darum, dass sie überhaupt Objecte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien blos zu denken, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Kategorien, so ferne sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, dass ein solches wirklich sey, mithin die Kategorie, als eine blosse Gedankenform, hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

* * *

Wenn nächstdem diese Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen

(Anthropomorphismen), noch als überschwängliches Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädicate sind keine andern als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem Übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. so ferne wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten (z. B. dass der Verstand des Menschen discursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, dass diese in der Zeit auf einander folgen, dass sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist u. s. w., welches im höchsten Wesen so nicht seyn kann), wird alsdann abstrahirt, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniss Gottes, aber nur in praktischer Beziehung, wodurch, wenn wir den Versuch machen, es zu einem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt (ich will nicht einmal der transscendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Grösse der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen und möglichen Mittel uns Daseyn als Grösse vorzustellen, statt findet), lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntnisse des Gegenstandes tauglich. machen können, und dadurch belehrt werden, dass sie niemals zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können, und also, auf dieser Seite, ein speculatives Erkenntniss zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses Letztere ist so augenscheinlich, und kann so klar durch die That bewiesen werden, dass man getrost alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name*) auffordern dann, auch nur eine diesen ihren Gegenstand (über die blos ontologischen Prädicate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, dass, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das blosse Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniss gehofft werden dürfte. In Ansehung des Praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältniss des Verstandes zum Willen *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft. Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objects eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem speculativen Behuf), gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch zur Metaphysik,

---

* Gelehrsamkeit is eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heissen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehrt werden muss, und was man also nicht von selbst, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt) widerstreiten würde: so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntniss Gottes, als positiver Wissenschaft eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen Gelehrten nennen zu lassen.

als die nur die reinen Principien *a priori* der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält), oder ein zur Moral gehöriger Begriff sey? Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständniss, man sey mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genöthigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniss dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend seyn müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen), möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus blossen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, welcher von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, dass er existire, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande correspondirend gesetzt sey, welches offenbar unmöglich ist, durch irgend einen Schluss herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich, als reine Vernunft, von dem obersten Princip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend (indem dieser ohnedies blos auf die Existenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist), ihr Object bestimmt. Und da zeigt sich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Nothwendigkeit, ein solches Urwesen, in

Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt, anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, das dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmässigkeit und Grösse wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen etc. Urheber derselben schliessen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht u. s. w. Man kann auch gar wohl einräumen: dass man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sey; dass nämlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntniss darbieten, Weisheit, Gütigkeit etc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so seyn werde, und es also vernünftig sey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebranch zn machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transscendentalen Theile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun, diesen Begriff an das Object der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit, zulasse. Er muss allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so allgegenwärtig, ewig, u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts,

als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geschichte der Griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, dass es den älteren Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigstens mit Beihülfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben: was konnte leichter, was natürlicher seyn, als der sich von selbst Jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu seyn, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sich darin eben Verstand und Einsicht, dass sie sich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Natururसachen herum suchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk so weit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemals mehr als geschwatzt haben, philosophisch zu behandeln: da fanden sie allererst ein neues Bedürfniss, nämlich ein praktisches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobei die speculative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken, und mit einem Gefolge von Bestäti-

gungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben (welches schon gegründet war), sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

* * *

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Krit. d. r. spec. Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie erspriesslich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato, für angeboren zu halten, und darauf überschwängliche Anmaassungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, dass man, mit Epikur, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduction erstlich bewies, dass sie nicht empirischen Ursprungs seyen, sondern *a priori* im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; zweitens auch, dass, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen werden, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretisches Erkenntniss zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Übersinnlichen dienen, jedoch nur, so ferne dieses blos durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in

dasjenige Verhältniss der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmässig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweist besser, als sonst eines, dass der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII.
Vom Fürwahrhalten
aus einem Bedürfnisse
der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniss der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in die Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Speculation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, voraus zu setzen; da denn, weil von einer Wirkung der Schluss auf eine bestimmte, vornämlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und misslich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten

Meinung *. Dagegen ist ein Bedürfniss der reinen praktischen Vernunft auf eine Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muss, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf ein, freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängiges, für sich selbst apodiktisch gewisses, nämlich das moralische Gesetz, und ist, so ferne, keiner anderweitigen Unterstüzzung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt gesetzmässigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjective Effect dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch nothwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere möglich sey, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten

* Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfniss der Vernunft vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines schlechterdings nothwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt seyn, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nämlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme giebt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung.

Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen speculativen Absicht, sondern eines praktisch nothwendigen Zweks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, sondern einem unnachlasslichen Vernunftgebote gehorcht, welches seinen Grund, objectiv, in der Beschaffenheit der Dinge hat, so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf dessen, was wir aus blos subjectiven Gründen wünschen, sofort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich, anzunehmen keinesweges berechtigt ist. Also ist dieses ein Bedürfniss in schlechterdings nothwendiger Absicht, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht blos als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und, zugestanden, dass das reine moralische Gesetz Jedermann, als Gebot (nicht als Klugheitsregel), unnachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott, dass mein Daseyn in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung, noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sey, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande seyn möchte *.

* * *

* Im Deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugniss, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schliessen, bestreitet, und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines Verliebten erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche blos sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, dass ein solches Object wirklich wo existire. Ich gebe ihm hierin vollkom-

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunftglaubens ist, Missdeutungen zu verhüten, sey mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Gebot angekündigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und man wird inne werden, dass diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine praktischen Gesinnungen fordere, sie einzuräumen; sondern dass speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn dass eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu seyn, mit einem dieser proportionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung an sich unmöglich sey, kann doch Niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz

---

men Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniss auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, vielweniger eine für Jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein blos subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein Vernunftbedürfniss, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem grössten Vermögen wirklich zu machen; daher muss es doch auch möglich seyn; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objects, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, betrifft, so ist zwar, die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen, gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretiache Vernunft hat selbst nichts dawider: nur die Art, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewissheit entscheidet, und, in Ansehung dieser, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag giebt.

Oben hatte ich gesagt, dass, nach einem blossen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sey, und dass also die Möglichkeit des höchsten Guts von dieser Seite nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urtheils auf die subjectiven Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der That ist die genannte Unmöglichkeit blos subjectiv, d. i. unsere Vernunft findet es ihr unmöglich, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem blossen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei Allem, was sonst in der Natur Zweckmässiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in

der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objectiven Gesetze der Vernunft steht) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, objectiv (aber nur der praktischen Vernunft zu Folge) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, das unser Urtheil hierin bestimmt, zwar subjectiv, als Bedürfniss, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was objectiv (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. i. ein reiner praktischer Vernunftglaube. Dieser ist also nicht geboten, sondern, als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdies noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urtheils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

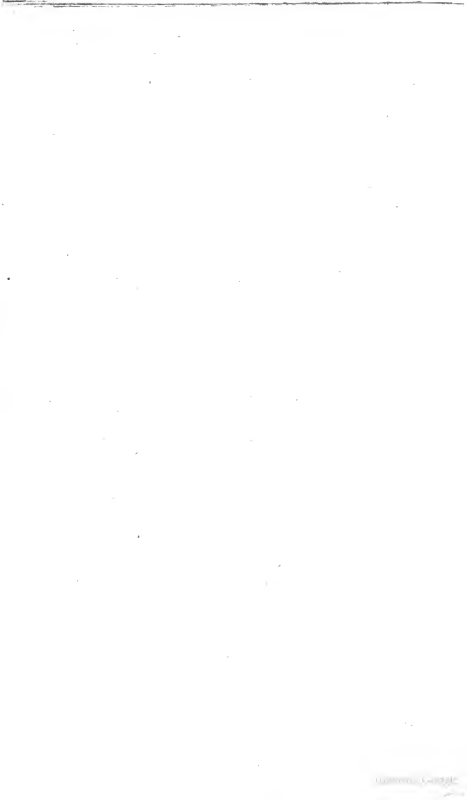
Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnissvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muss auch das Maass ihrer Erkenntnissvermögen, vornämlich ihr Verhältniss unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft die grösste Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, ingleichen die grossen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem grossen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für sich selbst, sogar mit Beihülfe der grössten Naturkenntniss, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserm Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gern besitzen möchten, oder in deren Besitze Einige wohl gar wähnen, sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hiervon seyn? Wo ferne nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Überlegung verbunden, ihre grösstmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit, verlangen; das moralische Gesetz

würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesammt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streites, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewissheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflösst werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und äusserlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehrsten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, Alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaassen, nicht erblicken, oder klar beweisen lässt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns Etwas mit Sicherheit zu verheissen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig

und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess.



Der

Kritik der praktischen Vernunft

zweiter Theil.

Methodenlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

Unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken, als im Vortrage) mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf ein wissenschaftliches Erkenntniss derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im theoretischen eigentlich allein Methode nennt (denn populaires Erkenntniss bedarf einer Manier, Wissenschaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniss allein ein System werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, die man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, dass diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen, weil sonst zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muss es Jedermann vorkommen, dass auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschliessungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung

vor demselben, jeder anderer Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleissnerei, das Gesetz würde gehasst, oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unsern Handlungen anzutreffen seyn, der Geist derselben aber in unsern Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserm Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unsern eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem innern Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, dass wir uns an den Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserm Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich blos nach dem richtete, was man thut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede seyn, dass, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Geleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband, nur einige Wirkung gethan hat, so muss durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, dass er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet,

sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so ferne sie herrschend werden will, loszureissen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein Jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muss, dass, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objectiv praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch blosse reine Vorstellung der Pflicht subjectiv praktisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre. Denn da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und danach die Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen, mit Wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht blos aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmern bestehen, Acht hat, so bemerkt man, dass, ausser dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nämlich das Raisonniren, darin Platz findet, weil das Erstere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das Zweite aber leicht schaal wird.

Unter allem Raisonniren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Werth dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdriesslich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, Alles, was die Reinheit der Absicht, und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objecte der Speculation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren Einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornämlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, das von dieser oder jener That derselben erzählt wird, wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, Andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Werth anzufechten. Doch kann man den Letztern nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von Jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinheit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, dass sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für

sich hat, auch den mindesten Fleck gern abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit bestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein blosses Hirngespinnst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiss nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen blos moralischen Katechism zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie, vornämlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzten, um den mindern oder grösseren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig interessirt finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, dass die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinheit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch blosse Gewohnheit solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würde. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfind-

samen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und Alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstseyn, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muss, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwänglich Grosse viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frei sprechen *.

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, dass es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch

---

* Handlungen, aus denen grosse uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muss hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die seyn, dass man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile geniesst, um derentwillen Andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen müsste. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Boulen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. grosse Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird blossen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maass des Leidens voll sey, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äusserster Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl, als eigene Noth, in einem Augenblick, darin er wünscht, den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der blossen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur grössten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann seyn zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande), erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht weil sie Etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinheit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend

vorgestellt werden kann, dass man Alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muss die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, dass, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluss ausüben soll, sie diesen nur so ferne ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum, weil sie sich im Leiden am Herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muss ein Hinderniss gewesen seyn. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hinderniss, dem moralischen Gesetze Einfluss aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, dass selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann eben diese Achtung vor dem Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Grossmuth und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuschauers die grösste Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluss aufs Gemüth haben müsse.

In unsern Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark, machenden Anmaassungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edle, grossmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflössung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig.

Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurtheilung derselben so weit zurück sind, so heisst das so viel, als sie bei Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner ächten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle Gefühle, vornämlich die, welche ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun, sonst thun sie nichts; indem das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen gemässigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar Etwas, das es reizte, Nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andern Grundlagen können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewusstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht statt finden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicherweise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthigt, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniss des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit Einem Worte, das moralische Gesetz verlangt

Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Lasst uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und grossmüthiger Handlung mebr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn diese blos als Pflicht in Verhältniss auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da Jemand, mit der grössten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüsst, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und grösstentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlassliche Pflicht, deren Übertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füssen tritt (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken), so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, dass die menschliche Natur zu einer so grossen Erhebung über Alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sey. Juvenal stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden lässt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein Alles nachsetzen, und sich bewusst werden, dass man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, dass man es thun solle, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewusstseyn des Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die Anfangs kleineren Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das grösste, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen, sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objectiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäss sey; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterscheidet, welches in der That verbindend ist *(leges obligandi a legibus obligantibus)*, wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das Bedürfniss der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das letztere

wesentliche, das erstere aber nur ausserwesentliche Pflichten vorschreibt, und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muss, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als That, sondern auch sittlichen Werth, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe? Nun ist kein Zweifel, dass diese Übung und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Praktische urtheilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte empfinden lässt, welchen vornämlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, *a priori* nach Principien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen Anfangs anstössig sind, endlich lieb, wenn er die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Insect, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urtheilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntnisskräfte fühlen lässt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht blos, dass man sich gern mit einer solchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird *(laudatur et alget)*; wie Alles, dessen Betrachtung subjectiv ein Bewusstseyn der Harmonie unserer Vor-

stellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnissvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch Andern mittheilen lässt, wobei gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweite Übung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinheit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, so ferne in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfliessen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewusstseyn seiner Freiheit aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, dass sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird.. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ingeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschliessungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaassen loszumachen, dass gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliessung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluss habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiss, dass das Unrecht auf meiner Seite sey, und obgleich das freie Geständniss desselben, und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmässigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so grossen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten weg-

setzen kann, ist doch ein Bewnsstseyn einer Unabhängigkeit von Neigungen nnd von Glücksumständen, nnd der Möglichkeit sich selbst genug zu seyn, enthalten, welche mir überall anch in anderer Absicht heilsam ist. Und nnn findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden lässt, leichteren Eingang durch die Achtnng vor uns selbst im Bewusstseyn unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker schent, als sich in der innern Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zn finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnnng gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler nnd verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiermit nur anf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Ubung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte, und so ein weitläufiges Geschäft ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübnng ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluss.

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer nener und znnehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, nnd das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Uberschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise, snchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Ver-

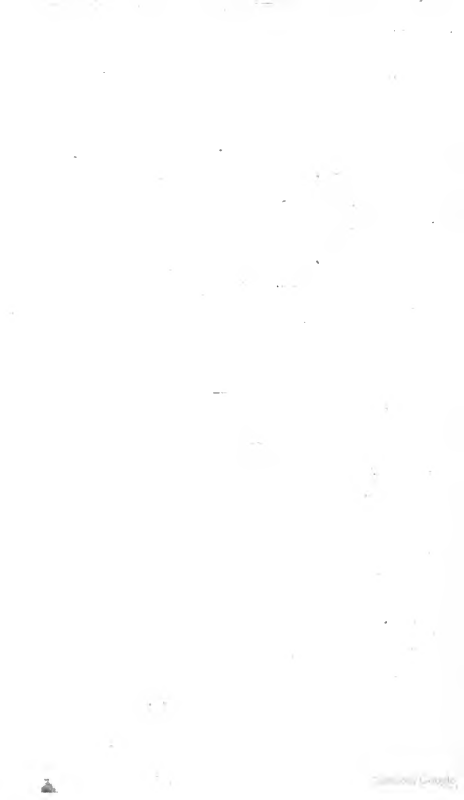
knüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdies noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu thun, um diese, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen? Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben.

So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Theil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füsse, sich von selbst, vermittelst der öftern Ausübung, findet, vornämlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äussernden Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anräthig seyn, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch urtheilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewissheit kennbar machen, und so, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntniss der Natur, geträumte Schätze versprochen und

wahre verschleudert werden. Mit Einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht blos verstanden wird, was man thun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den Jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und Andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muss, an deren subtiler Untersuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.



INHALTSANZEIGE.



INHALT.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.



